



CAIRN . INFO

CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

511-526

Distribution électronique Cairn pour Centre Sèvres © Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

« ECCE ANIMOT »

LA PASSION DES ANIMAUX SELON JACQUES DERRIDA

Orietta Ombrosi

Université de Bologne

Es war Blut, es war, was du wergossen, Herr
P. CELAN, Tenebrae
 C'était du sang, c'était du sang que tu versas, Seigneur

Une ânesse je cherche dans les pages infinies de la « *zootobiographie* ^[1] » de Jacques Derrida, et je ne la trouve pas. Une ânesse je cherche dans le bestiaire du philosophe, une ânesse en particulier, celle de Balaam, celle qui reconnut l'ange de Yahvé et fut battue trois fois par son maître puisqu'elle l'empêchait d'avancer sur un chemin bloqué par l'ange, sur le chemin d'un voyage interdit par Dieu, selon ce que nous rapporte le récit biblique de Nombres 22, 22-35. Une scène donc : au-dessus, lui, Balaam ou Bil'am, l'homme raisonnable bien qu'entêté, incapable cependant de voir l'Ange du Très Haut et prêt à se laisser convaincre par les discours humains, fussent-ils discours du roi de Moab (Balaq) et de ses princes, prêt aussi à désobéir aux desseins de son Dieu ; au dessous, elle, l'ânesse dont on ne connaît pas le nom, ânesse éveillée, docile, mais destinée, comme toutes les ânesses et comme tant de bêtes, à être montée, à être battue ou pire, qui vit donc l'Ange de Yahvé et, selon le récit, qui eut la grâce de la parole par la « main » de Dieu lui-même : « Dieu lui ouvrit la bouche », dit l'histoire. Et l'ânesse dit à Balaam : « "Que t'ai-je fait, pour que tu m'aies battue ainsi par trois fois ?" Balaam répondit : "C'est que tu t'es moquée de moi ! Si j'avais eu une épée à la main, je t'aurais déjà tuée". Et l'ânesse dit à Balaam : "ne suis-je pas ton ânesse, qui te sert de monture depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ?" » (Nb 22, 28-30).

Et l'ânesse dit... ^[2] comme *Et Dieu dit...*, *Wayyomer Elohim...* Et Dieu dit... par la bouche d'une ânesse !

Ces paroles mises par Dieu dans la bouche/gosier de l'ânesse de Balaam – il ne nous reste que le nom de son maître pour la nommer – renvoient à la fidélité de « l'animal », à l'humilité et au servage, propres à cet animal en particulier, à sa fidélité, humilité et sujétion envers son maître, l'homme, mais renvoient aussi aux humiliations, aux mauvais traitements, aux avilissements, aux souffrances que ce dernier, l'homme, et au-delà de Balaam, lui réserve depuis toujours, à elle comme à tant d'autres animaux, quand il ne leur destine une vie qui est pire que la mort. Un pire que la mort. D'où il y va aussi de la question du pire ^[3].

Cette ânesse je cherche dans les textes de Derrida consacrés à la « question de l'animal », et je ne la trouve pas. Je la suis, en suivant le philosophe parcourant et évoquant son bestiaire dans les écrits réunis, grâce à Marie-Louise Mallet, dans *L'animal que donc je suis* ; je la cherche parmi cette foule d'animaux qui seraient déjà les hôtes d'une arche de Noé où, en premier et en nouveau-né, il y a le *chat* qui est une *chatte* et dont le regard incite le philosophe à s'interroger davantage sur la question de la « réponse de l'animal » ou sur celle de « l'altérité de l'animal » : « quel animal ? écrit-il. L'autre ^[4] » ; où on voit glisser le *serpent*, celui de la Genèse ^[5], qui signe aussi la genèse de l'autobiographie de Derrida, et celui qui rappelle la réponse d'E. Levinas donnée dans son interview à John Llewelyn : « je ne sais pas si le serpent

a un visage ^[6] » et que Derrida commente admirablement ; où on retrouve le poétique et plus connu *hérisson*, qui porte déjà dans son nom même une partie du nom du philosophe, les *écureuils* qui sautent dans les pages-cartes postales entre « *Socrate and Plato* », le *singe* qui regarde « Maître Heidegger » sans le faire soupçonner du fait d'être habité par la pensée, le *vers à soie* tissant des *Voiles* ; et encore, en suivant l'auteur qui évoque son bestiaire ou son « auto-bio-bibliographie ^[7] », selon l'expression d'E. De Fontenay, là où il y a la *taupe*, très connue elle aussi, le spectre souterrain dans *Spectres de Marx* ^[8] ; mais où il y a encore, moins visibles peut-être, les *oiseaux* ses « amis » : entre eux, comme eux, Derrida, d'un coup d'aile léger, passe des *époules blanches* sacrifiées lors de Kippur au *cygne noir* de Kant ; et encore, la liste étant interminable, là où y a le *loup*, le *cheval* parfois sauvage, parfois dompté, le *bœuf*, le *mouton*, le *porc*, le *bélier* et... l'âne. Oui, il y a enfin un *âne*, et même plus d'un ! Un âne tout particulièrement est rappelé dans ce texte par son auteur, celui qui accompagne Abraham sur le mont Moriah ^[9] et dont je me demande (mais le philosophe ne le fait pas) si le patriarche montant vers l'*aquedah* lui aurait confessé, à lui et non pas à ses proches – des hommes – « l'épreuve du secret ^[10] », selon la formulation de Derrida dans *Donner la mort*. Un âne donc, celui qui partagea la montée vers Moriah et assista de loin au sacrifice du bélier, qui vit lui aussi, peut-être, l'Ange de Yahvé arrêtant le bras d'Abraham levé sur Isaac, mais pas de traces de cette ânesse que je cherche, que je suis (en jouant le jeu de Derrida), celle de Balaam, qui vit certainement l'Ange de Yahvé, celle qui, à cause de son éveil, de sa capacité à voir et diriger peut-être l'homme sur d'autres chemins, fut battue, celle qui, enfin, parla. Il faut peut-être la chercher encore entre les pages, entre les lignes de Derrida, et parmi les lecteurs quelqu'un l'aura peut-être trouvée. Mais pourquoi cet entêtement d'âne – qu'il me pardonne – , de cette ânesse que je suis ? Pourquoi cette insistance sur celle qui n'a pas attiré l'attention de ce lecteur intrépide des récits bibliques qu'est Jacques Derrida ?

Parce que l'ânesse de Balaam, éveillée à l'Ange mais aussi à la *question*, et dont on pourrait dire ce que Derrida dit de sa chatte au « regard de voyant, de visionnaire ou d'aveugle extralucide ^[11] », qui en outre a eu la grâce d'avoir par Dieu la parole censée être domaine de l'homme, cette ânesse donc pose la question autour de laquelle de nombreuses questions surgissent : elle pose la *question* autour de la « question animale ». Quelle question ?

À l'ânesse la parole : « Que t'ai-je fait, pour que tu m'aies battue ainsi par trois fois ? ». Première question. Et aussitôt la seconde : « ne suis-je pas ton ânesse, qui te sert de monture depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ? » En d'autres termes, et voici mes questions à partir de ses questions : qu'ont-ils fait, les animaux, pour recevoir de l'homme cette humiliation, cette domination, cette violence qui peut s'exercer dans une modulation qui va de l'indifférence à la cruauté ? Qu'ont-ils fait pour avoir à subir l'homme ? Quelle faute ont-ils commise ? Et, en réponse à la seconde question que l'ânesse pose à son maître : s'ils ont à servir les hommes, leur destin serait-il aussi de subir leurs caprices administrés ou justifiés par la raison ? Les animaux, eux, ont-ils l'habitude, l'*habitus* – eux qui sont dans la nudité, dans la passivité, dans la sujétion – d'agir de la même manière envers les hommes ? Pourquoi cette dissymétrie entre l'homme et la bête ? Pourquoi cette souffrance, souvent sans paroles, cette souffrance des bêtes infligée par les hommes ?

Il y va certes, dans ces questions, aussi de la question du sacrifice, du pardon, de la dissymétrie, voir de « l'autre », de l'éthique envers cet autre « autre » que sont les animaux. Mais, si on regarde ces questions de la façon dont Derrida les approche, il y va aussi du langage, du témoignage, de la nudité, et encore, de l'auto-biographie, de l'écriture, de la métaphore et non seulement du « déluge » ou de la nouvelle alliance ^[12], ou bien, encore, de « l'apocalypse ^[13] ». Il y va surtout de la question essentielle que Derrida se pose et pose quant à la problématique philosophique de « l'animal » : « peuvent-ils souffrir ? »

Ces questions, questions d'ânesse donc, qui, si on les considère dans une perspective toute philosophique seront d'abord écartées en faveur d'une autre question, censée

être prioritaire, celle du langage et du *logos*, à savoir, selon ces savoirs, par la question du sans langage et du sans *logos* propre à « l'animal » – selon ce qu'enseigne toute notre tradition philosophique, sauf exception ^[14] – et qui serait dédite, à l'en croire, par ce récit biblique, étant donné qu'ici une bête, une ânesse qui plus est, parle –, ces questions, disais-je, de l'ânesse de Balaam sont aussi celles que Derrida se pose de son côté – côté d'homme et de philosophe – et que, dans son effort ultime, courageux, inédit, passionné, de penser « l'animal », il considère comme préalables. D'où mon étonnement quant au fait qu'il ne suit pas l'ânesse et les mots que celle-ci aurait pu lui suggérer/braire dans sa démarche philosophique mue par une réelle attention et émotion quant à « la question animale » ou, selon ses mots, par « la passion de l'animal, ma passion de l'animal ^[15] ».

N'est pas, selon Derrida, décisive pour la problématique philosophique quant à « l'animal » la question du sans logos et sans langage censé être le propre de « l'animal » selon une certaine tradition – même s'il s'interroge avec Descartes sur la question du *cogito* dans l'animal –, mais c'est la question de la souffrance, du pâtir, de la *passion des animaux* : du sans logos à la *passion*, pourrait-on dire, pour ce qui concerne cette question vue du côté de « l'animal », d'une part, et, de l'autre, du logos à la *passion* ou *compassion*, vue du côté de l'homme. Dans les deux perspectives, celle de « l'animal » et celle de l'homme, le logos serait ainsi décentré, voire déplacé (ou à substituer ?) par le *pathos*. Il faut peut-être ce détour, quittant la centralité du logos, et cela même dans la réflexion philosophique autour de l'animalité, pour s'aventurer vers un autre chemin côtoyant dans les marges de la philosophie le *pathos*. Voici le parcours que Derrida fait et que je voudrais suivre, quant à la « problématique philosophique de l'animal », un parcours/détour (mais aussi un arrêt) comparable peut-être à la courbe (mais aussi à la halte) que fit l'ânesse de Balaam face à l'Ange de Yahvé. Derrida écrit en effet, dans *L'animal que donc je suis* : « la question ne serait donc pas de savoir si les animaux sont du type *zoon logon ekhon*, s'ils peuvent parler ou raisonner grâce au *pouvoir* ou à l'*avoir* du logos, au *pouvoir avoir* le logos, l'aptitude au logos (et le logocentrisme est d'abord une thèse sur l'animal, sur l'animal privé de logos, du *pouvoir-avoir* le logos : thèse, position ou présupposition qui se maintient d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Levinas et Lacan). La question *préalable* et *décisive* serait de savoir si les animaux *peuvent souffrir*. “Can they suffer” ^[16] ? ». Et c'est précisément autour de ce déplacement qui va du logos au *pathos*, du logos à la *passion*, autour de cette question « *préalable* et *décisive* » – Derrida souligne les deux adjectifs – de la souffrance des animaux, de la *passion des animaux*, que je voudrais à mon tour suivre et interroger Derrida dans sa réflexion sur « l'animal », qui se dira bientôt par le mot « *animot* ». Le suivre de près, non seulement en ajoutant à son bestiaire et à son insu une autre bête, convoquant, comme je viens de le faire, une ânesse, celle de Balaam, pour l'opposer ou la comparer à la chatte de Derrida, mais pour essayer, avec et grâce à cette ânesse au regard voyant, d'entendre enfin, pour une fois, une bête qui, elle, parle, de la *passion des animaux*. Pour tenter en somme de dire – malgré la gêne et l'impossibilité même de ce discours ^[17] –, de dire grâce à elle et grâce à la tension mise par Derrida pour regarder et se voir regardé « *du point de vue des bêtes* ^[18] », le point de vue des bêtes. Et, pour ce qui me concerne, de tenter au moins, d'en être un témoin.

Mais, juste avant d'entendre l'histoire de cette passion et de creuser les questions autour de la passion des animaux selon Jacques Derrida et de sa propre passion pour « l'animal », je convoque comme témoin un cheval, un cheval témoin, peut-être frère de l'âne muet qui accompagna Abraham vers Moriah, un cheval, lui aussi témoin, comme je voudrais l'être, un témoin partagé, semble-t-il, entre F. Nietzsche et Derrida : « celui qui parodia *Ecce homo*, écrit Derrida, tente de nous réapprendre à rire en préméditant de lâcher en quelque sorte tous les animaux dans la philosophie. À rire et à pleurer car, comme vous le savez, il faut être assez fou pour pleurer auprès d'un animal, sous le regard ou contre la joue d'un cheval. Parfois je crois le voir prendre ce cheval pour témoin, et d'abord, pour le prendre à témoin de sa *compassion*, prendre sa tête dans ses mains ^[19] ».

Réapprendre « à rire et à pleurer », tel l'appel « de celui qui parodia *Ecce homo* ». Mais qui est-il ? Nietzsche ou Derrida ? M'arrêtant ici à ce dernier, je commence donc

à lire ou à relire cette *passion des animaux selon Jacques* (Derrida) – pourrait-on dire –, qui serait condensée, en suivant les mots de *L'animal que donc je suis*, dans l'expression « *Ecce Animot* », passion des animaux donc, qui est aussi, dans ce même texte, un peu la sienne, la passion de l'homme Derrida. En voulant parler de ce que maladroitement on nomme la « cause animale », en voulant dire la souffrance/passion des bêtes, Derrida énonce du même pas sa passion, s'énonce comme passion en s'annonçant comme « *Ecce animot* ».

Il me semble alors nécessaire de rappeler d'abord une formulation, qui en même temps lui ressemble et s'en différencie et qui, dans *Monolinguisme de l'autre*, trois ans auparavant (en 1996), faisait dire à Derrida de lui-même : « *Ecce homo* ». De l'« *Ecce homo* » à l'« *Ecce animot* » voici la première étape de ce parcours, voire de mon détour (en compagnie de l'ânesse), me conduisant à interroger Derrida sur la passion des animaux.

On sait, et Mireille Calle-Gruber le rappelle très clairement dans son texte « Le fil de soie », que l'autobiographie derridienne s'écrit parfois et « s'inscrit (...) à l'enseigne d'une imitation (...), d'une imitation des textes sacrés et de leur liturgie qui fait de l'exposition narrative un offertoire. Ici, dans *Monolinguisme de l'autre*, se joue notamment l'imitation du Christ : *une imitation de la passion* ^[20] ». En effet Derrida écrit : « J'ose donc me présenter ici à toi, *ecce homo*, parodie, comme le franco-maghrébin exemplaire, mais désarmé, avec des accents plus naïfs, moins surveillés, moins polis. *Ecce homo*, car il s'agirait bien d'une “passion”, il ne faut pas sourire, le martyr du franco-maghrébin qui, dès la naissance, depuis la naissance mais aussi de la naissance sur l'autre côte, la sienne, n'a rien choisi, et rien compris, au fond, et *qui souffre encore et témoigne* ^[21] ». On sait aussi que *Ecce homo* sont les mots désignant la Passion des passions, les mots de Pilate montrant Jésus aux Israélites/Juifs après la flagellation, pour indiquer la souffrance de celui qui fut battu, maltraité, flagellé, dénudé, couronné d'épines et couvert de plaies (Jean 19, 5). Dans ce passage du texte de Derrida, l'expression « *Ecce homo* », selon la fine interprétation de Calle-Gruber, « cristallise les différentes formes de passage à l'œuvre ; de passibilité et de passion. Cette inscription se nomme sur tous les tons : “parodie”, “souffrance”, “témoignage”, “martyre” ^[22] ». Ici le récit autobiographique est indissociable de tous ces registres (qui sont aussi des thèmes) et de la signature propre à toute autobiographie, mais plus encore, de la signature derridienne qui se donne en tant que signature du corps, du corps du texte. La signature se fait/se donne comme « stigmates ».

Or, en quelle mesure dans l'œuvre de Derrida se fait ce passage de l'*Ecce homo* à l'*Ecce animot*, qui me semble essentiel, en tout cas l'essentiel de mon propos ? Et, à proprement parler, s'agit-il d'un passage ou bien d'une juxtaposition, voire d'une surimpression ou encore d'une substitution ? En d'autres termes, comment l'autobiographie de Derrida, ainsi que sa passion, fut-elle écrite dans et par le corps de l'écriture, par les stigmates du corps et corpus du texte, devient-elle, dans *L'animal que donc je suis*, une « zoo-autobiographie » qui se signe aussi comme passion selon cette formulation *Ecce animot* ? Une « zoo-auto-biographie » subissant, elle aussi, les signes et les stigmates de la passion, de la passion du « tout autre ^[23] », de « l'animal », s'inscrivant, elle aussi, dans l'écriture – et cela à partir de la conversion du mot *animaux* (aux) en ce néologisme *animot* (ot), sur lequel il me faut revenir ? Une passion, celle de « l'autre » – l'autre animal – qui se dit aussi et en même temps dans les termes de la passion de celui qui la narre, celle de Derrida précisément ?

Je serais tentée de penser, mais il est très difficile de le penser jusqu'au bout, que la passion de Derrida, la sienne propre, celle qui lui fait dire *Ecce homo* dans *Monolinguisme de l'autre*, continue à s'énoncer en surimpression dans le texte *L'animal que donc je suis*, dans l'« extrême passion » envers les animaux, dans son « être avec ^[24] », avec eux. Comme si Derrida, en voulant être *pour* eux, en voulant être *avec* eux, ne pouvait pas ne pas dire leurs souffrances sans dire la sienne, sans esquiver, en somme, la tentation de se *substituer* à eux dans cette souffrance.

Des traces me guident vers cette interprétation : face au « regard dit “animal” » et

bien que d'une façon énigmatique, voire apocalyptique, Derrida écrit en effet : « dans ces moments de nudité (...) je suis comme un enfant prêt pour l'apocalypse, *je suis l'apocalypse même*, à savoir l'ultime et le premier événement de la fin, le verdict. Je la suis l'apocalypse, je m'identifie à elle en courant derrière elle, après elle, après toute sa zoo-logie ^[25] ». Ce passage pourrait être lu de la manière dont Calle-Gruber lisait celui du *Monolinguisme de l'autre*, c'est-à-dire comme une *imitation* de « textes sacrés » – ici l'Apocalypse de Jean – car il fait « de l'exposition narrative un offertoire » et, ajouterais-je, une exposition « extrême », liturgique certes, se revendiquant de l'eschatologie ^[26]. Ce passage peut donc, et à juste titre, être lu comme celui de 1996, en tant que « parodie », mais aussi, comme signe de « souffrance », de « témoignage », de « martyr ». De délire ? Peut-être.

Si, en outre, à côté de ce passage, on se rappelle certaines parties de *Circonfession* ¹⁷ (1989-1990), que j'intitulerais volontiers « *Ecce matre* » où Derrida dit : « j'écris pour ma mère ^[27] », où il témoigne de sa souffrance, de sa souffrance à elle, d'une souffrance faite de plaies et d'escarres, d'« un archipel de volcans rouges et noirâtres, plaies enflammées, croûtes et cratères, des signifiants en puits profonds de plusieurs centimètres, (s'ouvrant ici, se fermant là, sur les talons, les hanches et le sacrum), la chair même exhibée en son dedans, plus de secret, plus de peau ^[28] », là aussi on s'aperçoit que la *compassion* de Derrida pour elle, pour la mère, devient la *passion* du fils, sa *passion* à lui, *compassion-passion* qui le conduit à avouer que ces « signes », ces escarres sont, écrit-il, « *mon* escarre même ^[29] ».

Ne pouvant pas suivre Derrida dans les implications et les multiplications de cette citation, de cette cicatrice – ce serait un détour du détour –, il me semble cependant important d'évoquer son lien avec deux thèmes également en vibration avec mon parcours à la suite de la passion du philosophe dans sa passion pour les animaux, thèmes décisifs surtout pour l'auteur de *Circonfession*, à l'entendre les confesser dès le début et à plusieurs reprises ; c'est dire que le thème du sang ^[30] et de l'usage du latin ^[31], qui se mêlent entre eux tout particulièrement, se nouent aussi aux thèmes de la prière et des larmes ^[32], aux larmes surtout, larmes tout court, larmes certes sans thème. Derrida y écrit en toutes lettres : « à l'autobiographie, je dois de dire que j'ai passé ma vie à enseigner pour enfin revenir à ce qui mêle au sang la prière et les larmes, *salus non erat in sanguine* ^[33] » ; et je renvoie aussi au passage où Derrida appelle Dieu à témoin de sa circoncision – qui « parmi les Juifs d'Algérie » se disait, « par acculturation apeurée », « baptême », comme il le rappelle –, au moment où il se demande : « et pourquoi je lui [à Dieu] parle en chrétien latin français alors qu'on a chassé du lycée de Ben Aknoun en 1942 un petit Juif noir très arabe ^[34] » ?

Tous ces signes, stigmates, escarres, ces modulations du sang et de la liturgie latine, fût-elle franco-maghrébine, ces phrases ou périphrases, ces thèmes sans thème et sans théorème, certes tous redevables de la méthode de l'autobiographie ou de la confession dans leur affinité, différence ^[35], bien qu'ils aient à faire également, différemment, avec les souffrances des animaux, me conduisent trop loin, trop loin d'eux, trop loin des questions de l'ânesse qui m'attend encore sur le chemin en compagnie du cheval, son frère peut-être, que j'ai convoqué comme témoin. ¹⁹

Mais juste avant de revenir à eux, à ceux qui nous attendent, disons alors en abrégant ce détour autour de l'autobiographie (et/ou confession) en tant que passion de Derrida disant jusqu'où il suit sa passion envers les animaux : « *Ecce matre* », d'abord (1990) – même s'il ne s'agit pas d'une expression de lui –, *Ecce homo* (1996) ensuite, *Ecce animot* (1999) enfin. Voilà trois formulations qui révéleraient selon ma lecture, improbable peut-être, la *tentation* – christique ? messianique ? cathartique ? parodique ? ou diabolique ? – de Derrida de la *substitution dans la passion de l'autre*. Sa *compassion envers l'autre le conduit à porter, mais aussi à prendre, pour en témoigner et la dire, et à se prendre, la souffrance de l'autre*. À se faire lui-même passion. À se donner en tant que passion et à s'annoncer en s'annonçant comme telle : « *Ecce animot*, voilà l'annonce dont je suis *la trace*, au titre de l'animal autobiographique, en réponse aventureuse, fabuleuse ou chimérique à la question "mais moi, qui suis-je ? ^[36] ». *Ecce animot*, voici l'annonce de Derrida, se faisant « annonce », « offertoire », s'offrant, s'annonçant également d'une manière liturgique comme dans les autres passages : ²⁰

« *Ecce animot*, voilà l'annonce que *je suis* comme la trace ».

Mais cela ne revient-il pas au « *même* » ? C'est-à-dire à donner, bon gré mal gré, encore une fois, bien que très différemment certes, fût-ce dans la déconstruction et l'écriture autobiographique, la même place centrale à l'homme, à l'homme Jacques Derrida, bien que souffrant de la passion de l'autre, avouant sa propre passion et s'avouant lui-même en tant que passion ? D'ailleurs, et pour revenir à ceux qui nous attendent et à la « question animale » de *L'animal que donc je suis* – où Derrida se pose à plusieurs reprises la question « mais moi, qui *suis-je* ? » et où il ne s'agirait que de *suivre* jusqu'à poursuivre l'autre comme « animal », mais où il se suit et s'annonce lui-même dans *l'Ecce animot* –, il faut dire qu'ici, dans ce texte, la mise en place de « l'animal », ou la rencontre avec « l'animal » ainsi que son inventaire-bestiaire ou « bestiaire tropologique ^[37] » interviennent en fait pour suivre non seulement la passion des animaux, mais aussi pour suivre un autre mot – non pas le mot « animot » auquel je dois encore arriver –, un autre mot, une autre « bête », si je peux m'exprimer ainsi, qui dit encore et toujours : « je ^[38] ». Un « je » qui dans ce texte se fait parfois jeu, voire parodie, qui se déplace aussi entre le pleur et le rire, nous en sommes d'accord, mais qui, selon Derrida, « serait déjà le *gage* ou l'*engagement*, la promesse d'un discours de la méthode autobiographique ^[39] ». En d'autres termes, dans les termes encore de Derrida qui s'explique, « l'auto-biographique tient au fait que la simple instance du “je” ou de l'*autos* ne se pose comme telle qu'en tant que signe de vie, de vie en présence, manifestation de vie en présence ^[40] ». Le « je » de l'auto-bio-graphie est un « signe de vie » donc. Une signature. Un « gage » ou « engagement », dit-il. Une blessure, une « passion », des « stigmates », disait-il. Mais ce sont les « stigmates » de la souffrance de qui ^[41] ?

Ecce animot. Voici donc la passion de Derrida sur le calvaire des animaux. Voici sa propre passion. Mais qu'en est-il de la passion de « l'autre », de la souffrance des animaux ? Le sang, leur sang, le sang des bêtes battues et abattues, se mêle-il ici à celui de Derrida ? Se mêle-t-il aussi à ses larmes ? Se mêle-t-il à nos larmes ? ^[22]

Animot. D'abord sur ce mot, d'abord et toujours à partir des mots, quelques mots encore sur le mot « chimérique ^[42] » que Derrida choisit, utilise et formule, en écrivant *animot* à la place d'*animaux*. Dans *L'animal que donc je suis*, on constate – comme le constate Marie-Louise Mellet dans son introduction au livre ^[43], comme le constate aussi Elisabeth de Fontenay dans son essai consacré à Derrida censé être « leur élu secret » – le passage déterminant d'une généralité, « l'animal », à une « multiplicité effective », multiplicité effectuée et immense d'*autres* vivants, qui (je cite Derrida) « sauf violence et méconnaissance intéressée, ne se laisse pas homogénéiser sous la catégorie animal ^[44] ». Première étape donc : du singulier au pluriel, de « l'animal » aux « animaux », étape nécessaire à Derrida car « multipliant patiemment les différences, il fait apparaître la fragilité, la porosité de ces frontières supposées du “propre” sur lesquelles on a cru fonder l'opposition traditionnelle de l'“homme” et de l'“animal” ^[45] ». « L'animal, quel mot ! dit-il. C'est un mot, l'animal, c'est une appellation que les hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donné le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant ^[46] ». « Animal », ce mot est alors et déjà la première violence que les hommes réservent aux animaux, selon une configuration « quasi énochale ^[47] », écrit-il, celle du logocentrisme qui, comme nous le savons, est aussi celle du phallogocentrisme et même du « carno-phallo-logocentrisme » dont le déconstructeur qu'est Derrida nous a beaucoup instruits et surtout instruites, où cette différence, entre le masculin et le féminin, « n'est pas ici insignifiante ^[48] ».

Ensuite, et toujours d'un mot à l'autre, une seconde étape : d'un pluriel à un singulier. *Animot*, voilà enfin le mot qui, soulignant l'homophonie entre le pluriel *animaux* et le singulier *animot* (parfois écrit aussi au pluriel, *animots* ^[49]), ouvrirait la brèche à la pensée, peut-être elle aussi « chimérique » comme le mot, à une pensée *autre*, pensant *autrement* et impliquant peut-être un véritable « tournant ^[50] » quant à « la question de “l'animot” », quant à leurs souffrances. Derrida s'explique : « par la chimère de ce mot singulier, l'*animot*, j'allie trois parties hétérogènes dans le même corps verbal ^[51] ». Premièrement, le plus simple, le plus évident, par ce mot, il veut « donner à entendre le pluriel d'animaux dans le singulier » car, dit-il, « il n'y a pas l'Animal au singulier général, séparé de l'homme par une seule limite ^[24]

indivisible ^[52] ». Donc, il veut détacher ultérieurement l'*animot* de l'homme, de l'*Homo*, fut-il « *sapiens* ou *faber* » ^[53] – mais aussi de l'*homo patent dolens* ? Il choisit ainsi ce mot (*animot*), non pour en faire un « mot valise » ^[54], mais parce que la confusion babélique qui reconduit tous les vivants en un seul mot ne serait pas uniquement une « faute », faute spéciale du concept, dirais-je, faute de l'universel face au singulier, un véritable « crime », selon Derrida : « non pas un crime contre l'animalité, justement, mais un premier crime contre les animaux, contre *des* animaux » ^[55]. Un « crime » non contre la catégorie, la généralité, l'« animalité », mais contre la singularité *des* animaux, des animaux à poils, à plumes, à écailles, à sabots... Deuxièmement, Derrida choisit et écrit *animot* pour restituer en quelque façon aux animaux, dans le suffixe « mot », le mot et avec le mot le nom, pour leur restituer ce dont on les a toujours privés, c'est-à-dire « le langage nominal du mot, la voix qui nomme et qui nomme la chose en tant que telle » ^[56]. Et troisièmement, précise-il, « il ne s'agit [t] pas de rendre la parole aux animaux, mais peut-être d'accéder à une pensée si chimérique ou fabuleuse soit-elle, qui pense *autrement* l'absence du nom ou du mot, *autrement* que comme une privation » ^[57]. Mais, et très rapidement, au lieu de restituer aux animaux le mot dans *animot*, sans cependant leur restituer la parole et tout en restituant une privation, Derrida n'aurait-il pas pu faire un pas de plus en leur restituant aussi les « maux », en soulignant davantage le suffixe « maux » dans la parole « *animaux* » plutôt que de créer un nouveau mot ?

Quoi qu'il en soit de cette question fugitive, le mot *animot* sert à Derrida pour apposer sa propre signature, mais aussi pour suivre sa « chimère » et mettre ainsi sa signature sous une pensée « chimérique » pensant *autrement*. Une pensée « chimérique », c'est-à-dire qui pense « l'animot » *autrement* que selon la privation, fût-elle la privation de mots et du nom, autrement que selon la dénégaration, pensant *autrement* l'*animot* en lui/leur laissant au moins un autre mot. Une pensée « chimérique », utopique peut-être, mais extrêmement urgente, qui prend en compte les douleurs innombrables et infinies des animaux et de qui tente de dire, malgré la tentation de son auteur, redevable de « la méthode autobiographique », de se faire lui-même passion, de se substituer à la passion de ceux qui souffrent, une pensée « chimérique » qui tente en somme de dire *leur* passion, *la passion des animaux* : « *Ecce animot* ».

Ecce, voici enfin, nous voici enfin arrivés à la première partie de cette formulation, nous voici revenir à la première question, à *la question*, à *la souffrance*. *Ecce* les douleurs, les blessures, les humiliations, les plaies, les escarres... et ainsi de suite. *Ecce* les maux des animaux, sans vouloir les exposer par goût de l'exhibition ou goût du martyre, mais à cause de l'urgence que cette souffrance, que ces souffrances mêmes – au pluriel, toujours au pluriel ! –, nous réclament à « nous qui nous appelons les hommes » ^[58] ; à cause de l'urgence du *miserere* qu'eux, les animaux – différenciés entre eux dans les frontières de leurs différences – nous adressent à nous. « “Nous” aujourd'hui » ^[59], écrit Derrida, à nous qui vivons peut-être au milieu d'un « tournant historique » ^[60], au milieu d'une « altération » qui « s'accélère », qui « s'intensifie », qui accélère et intensifie en tous les cas les tourments des animaux et qui assume des « proportions *sans précédent* » ^[61], dit-il.

Ecce la passion des passions. Faut-il la montrer ? Faut-il l'exposer ? À suivre Derrida, qui lui consacre au moins trois pages et à suivre le signifiant de la préposition « *ecce* », oui. Il faut la dire, il faut l'exhiber. *Ecce* alors les blessures que l'ânesse de Balaam n'aurait pas pu imaginer, *ecce* les « indices » qui sont aussi des évidences pour ceux qui veulent voir, qui, selon Derrida, « vont bien au-delà des sacrifices de la Bible ou de l'Antiquité, bien au-delà des hécatombes (...), au delà de la chasse, de la pêche, de la domestication, du dressage... » ; ces blessures passent par « l'expérimentation génétique », par « l'industrialisation de ce que qu'on peut appeler la production alimentaire de la viande animale », – mais..., « il faut bien manger » dit-on, mais... « il faut bien manger » écrivait-il un jour ^[62] – ; et encore elles arrivent à « toutes sortes d'autres finalisations au service d'un certain être et supposé bien-être humain de l'homme » ^[63].

Or, comment faut-il nommer « cet assujettissement » ^[64] de l'*animot* de la part de l'homme ? « violence » ? « cruauté » ? « torture » ? « génocide » ? « guerre » ? Une

chose est sûre pour Derrida : « Personne ne peut pas davantage dénier sérieusement la *dénégation* ». Personne ne peut plus nier que les hommes « font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimiler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides ^[65] ». Tout le monde sait, mais désormais et plus que jamais, personne ne peut dénier la *dénégation* de ce savoir. Et c'est peut-être à partir de là, qu'il faut interpréter et suivre la « chimère » que Derrida poursuit, en la suivant dans sa pensée, c'est-à-dire *penser autrement la dénégalion* même ; c'est à partir de ce premier pas, consistant à *dénoncer* premièrement l'impossibilité de la *dénégation* de la *dénégation*, et cela à tous les niveaux, « pratique, technique, scientifique, juridique, éthique ou politique ^[66] », qu'il/on commence à penser *autrement*.

Mais il y a plus, je crois : un essentiel ou un fondamental, qui va au-delà de la *dénégation* de la *dénégation*, au-delà de la *dénonciation* et de la *protestation*, un fondamental que Derrida assume/avoue/déclare quand, voulant arrêter de mettre ces images trop connues sous nos yeux ou « de les réveiller à notre mémoire », voulant abandonner le « pathétique » de ces représentations, il se met à parler du *pathos* : « si elles sont "pathétiques", ces images, c'est aussi qu'elles ouvrent pathétiquement l'immense question du *pathos* et du *pathologique*, justement, de la *souffrance*, de la *pitié*, de la *compassion*. Et de la *place qu'il faut accorder à l'interprétation de cette compassion*, au partage de la souffrance entre le vivant, au droit, à l'éthique, à la politique qu'il faut apporter à cette expérience de la compassion ^[67] ». Ainsi, le philosophe appelle à une ouverture à la compassion et à son interprétation, comme à une possibilité de changer la perspective de la pensée à tous les niveaux (le droit, l'éthique, le politique) et de faire en sorte que « nous les hommes », nous puissions « nous réveiller à nos responsabilités et à nos obligations ^[68] ». Et, pour ce qui nous concerne le plus, la perspective philosophique, pour nous qui sommes réunis dans les arènes de philosophes où on arrive même à suivre des ânesses ou des chimères, il nous adresse comme un envoi à prendre « au sérieux » cette « *compassion fondamentale* » à laquelle il *s'appelle lui-même*, afin de « changer jusqu'au socle (...) de la problématique philosophique de l'animal ^[69] ». « C'est auprès de ce socle que je voudrais m'affairer aujourd'hui », ajoute-t-il, entre parenthèses. Et il aurait certainement continué à le faire si il en avait eu le temps.

Et c'est également « auprès de ce socle » que moi aussi je vais m'affairer « en ce moment même », vers une conclusion qui serait tout un commencement. « Auprès de ce socle », afin de passer de « l'indubitable » du *logos* et du *cogito* à « l'indéniable » du *pathos* et de la *compassion* ^[70] ; « auprès de ce socle » du « fondamental » de la compassion, ce « socle » qui impliquerait, certes, un changement de « sol » et la perte de « toute sécurité », comme le souligne Derrida ; « auprès de ce socle » dont l'étymologie latine renvoie précisément au mot « *socculus* », au sabot précisément – mais Derrida l'a-t-il oublié ? –, je m'achemine alors vers la fin en suivant les sabots de l'ânesse qui me guide depuis le début, ceux du cheval qui témoigne de ce chemin – et peut-être ceux de la « chimère ^[71] » poursuivie par Derrida, si quelqu'un, ici, parvient à me dire si elle aussi a des sabots...

Derrida écrit : « penser cette guerre dans laquelle nous sommes, ce n'est pas seulement un devoir, une responsabilité, une obligation, c'est aussi une nécessité, une contrainte à laquelle bon gré mal gré, directement ou indirectement, nul ne pourrait se soustraire. Désormais plus que jamais. Et si je dis "penser" cette guerre, c'est parce que je crois qu'il y va de ce que nous appelons "penser". L'animal nous regarde et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là ^[72] ».

« Auprès de ce socle », autour de cette « guerre » de pensées, si nécessaire pour recommencer à penser en défense de ceux qui sont sans défense, en défense de la compassion même dans le penser philosophique, pour « commencer » à penser tout court, je suis donc prête, avec mon ânesse et ce cheval, témoin muet et silencieux de toute passion et compassion.

[1] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, édition établie par M.-L. Mallet, Galilée, Paris, 2006, p. 94.

[2] Paolo DE BENEDETTI, *E l'asina disse... L'uomo e gli animali secondo la sapienza d'Israele*, Qiqajon, Magnano, 1999.

- [3] Cf. Serge MARGEL, « Les dénominations orphiques de la survivance. Derrida et la question du pire », in *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, M.-L. Mallet dir., Galilée, Paris, 1999, p. 441-468.
- [4] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 18.
- [5] Derrida commente à plusieurs reprises le récit de la Genèse : ici, p. 32-37.
- [6] J. LLEWELYN, *The Middle Voice of Ecological Conscience*, St. Martin's Press, New York, 1991. Derrida reprend les analyses de ce livre relatives à Levinas, dans *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 146-151.
- [7] Elisabeth DE FONTENAY, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Albin Michel, Paris, 2008, p. 19.
- [8] Cf. le beau commentaire de Nicholas ROYLE, « Mole », in *L'animal autobiographique*, op. cit., p. 547-562.
- [9] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29. Cf. aussi *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 163-173
- [10] À ce propos, voir le chapitre « L'épreuve du secret : pour l'Un comme pour l'Autre », in J. DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit. Ici, dans l'interprétation du récit biblique sur l'aquedah (Gn 22, 1-14), Derrida ne dit rien quant à l'âne. Au contraire H. Cixous le fait dans « Une poétique du commencement », dans *Genèse textuelle. Identités sexuelles*, C. Viollet dir., Du Lérot éditeur, Paris, 1997, p. 101. Ce texte est cité dans M. CALLE-GRUBER « Le fil de soie », in *L'animal autobiographique*, op. cit., p. 64-66 où l'auteur parle aussi de l'âne, en faisant jouer, avec Cixous, l'assonance entre « âne » et « âme ».
- [11] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.
- [12] Cf. J. DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit., p. 193 sq.
- [13] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 30.
- [14] Cf. le livre d'E. de FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998.
- [15] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.
- [16] *Ibid.*, p. 48.
- [17] En effet, l'objet de cette étude, qui se fait « en ce moment même », est – c'est le moins que l'on puisse dire – passionné, passionnant, inquiété, inquiétant, et même em-bêté, embêtant. Car je me trouve donc dans l'embarras premier de dire et nommer à chaque fois ceux qui souffrent depuis toujours de la maîtrise de l'homme, de son *logos*, de sa parole, ceux qui, de plus, ne peuvent pas dire leur souffrance et qui sont déjà en souffrance dans le langage de l'homme et même dans le nom que l'homme leur réserve, en cet instant d'écriture même, en les désignant, malgré l'infinité, la variété et la beauté de leurs existences, comme « animaux ».
- [18] *Ibid.*, p. 31.
- [19] *Ibid.*, p. 58 (je souligne).
- [20] M. CALLE-GRUBER, « Le fil de soie », in *L'animal autobiographique*, op. cit., p. 76.
- [21] J. DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 39 (je souligne).
- [22] M. CALLE-GRUBER, art. cit., p. 76. Et elle ajoute : « Elle (cette inscription) fait trait d'union et de séparation entre franco et maghrébin ; convoque, une autre union divisoire, judéo-chrétien au partage du franco-maghrébin ». Cependant l'auteur n'explique pas pourquoi et cela serait peut-être à interroger.
- [23] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.
- [24] *Ibid.*, p. 27
- [25] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 30
- [26] Cf. à propos du thème de l'eschatologie, *Circonfession*, op. cit., 15, p. 71 : « j'aurai toujours été eschatologique, si on peut dire, à l'extrême, je suis le dernier des eschatologistes, j'ai à ce jour avant tout vécu, joui, pleuré, prié, souffert comme à la dernière seconde, dans l'imminence de la fin en *flash back* ».
- [27] J. DERRIDA, *Circonfession*, op. cit., 4, p. 31 (je souligne).
- [28] *Ibid.*, 16, op. cit., p. 76.
- [29] *Ibid.*, p. 79. Cf. aussi, p. 29.
- [30] *Ibid.*, p. 14-16. Voir aussi, 2, p. 19 où Derrida renvoie à « cette improbable question de ce qu'est le sang pour moi depuis toujours, depuis que cherchant une phrase, je me cherche dans une phrase ». Mais aussi, p. 92 sq.
- [31] *Ibid.*, p. 57.
- [32] Cf. *ibid.*, p. 43-43, p. 53.
- [33] J. DERRIDA, *Circonfession*, op. cit., p. 26.
- [34] *Ibid.*, p. 57. Cf. aussi, p. 69-70.
- [35] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 40.

J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 74.

[37] E. DE FONTENAY, *Sans offenser le genre humain*, op. cit., p. 20.

[38] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 40.

[39] *Ibid.*, p. 83.

[40] *Ibid.*

[41] Je serais tentée de distinguer, comme le fait Elisabeth de Fontenay dans un chapitre consacré à Derrida censé être « leur [des bêtes] élu secret », dans *Sans offenser le genre humain*, « trois strates de la déconstruction » relativement à la « cause animale » qui témoigneraient d'une radicalisation et d'un « déplacement du propos » – pour moi il s'agirait d'une superposition et non tant d'un véritable déplacement : trois strates donc qui seraient, premièrement, la « stratégie *par* l'animal », où l'animal sert à Derrida, puis l'« exposition à un animal ou à *cet* animal », troisièmement, la « compassion *envers* les animaux ». Cf. E. DE FONTENAY, *Sans offenser le genre humain*, op. cit., p. 19.

[42] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 65.

[43] M.-L. MALLET, « Avant-propos », à *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 9-14.

[44] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit.

[45] M.-L. MALLET, op. cit., p. 11.

[46] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 43.

[47] *Ibid.* p. 31, p. 73.

[48] *Ibid.*, p. 30.

[49] *Ibid.*, p. 60.

[50] *Ibid.*, p. 44.

[51] *Ibid.*, p. 73.

[52] *Ibid.*

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, p. 65.

[55] *Ibid.*, p. 73.

[56] *Ibid.*, p. 74.

[57] *Ibid.*, p. 74.

[58] *Ibid.*, p. 44.

[59] *Ibid.*, p. 45.

[60] *Ibid.*, p. 44.

[61] *Ibid.*, p. 46 (Derrida souligne).

[62] J. DERRIDA, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1993.

[63] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 46.

[64] *Ibid.*, p. 46.

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*, p. 47 (je souligne).

[68] *Ibid.*, p. 48.

[69] *Ibid.*, p. 48.

[70] E. DE FONTENAY écrit « Derrida entend substituer à l'indubitable du cogito l'indéniable de la pitié », op. cit., p. 26.

[71] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 66.

[72] *Ibid.*, p. 50.

Français

Cet article s'interroge sur la position de Derrida face à la question de l'animal. En particulier, il suit Derrida en quête de 'l'animal', d'abord en esquivant la question du langage et du logos – attributs niés à l'être animal par une certaine tradition philosophique –, en s'arrêtant au contraire sur une question qui semble essentielle : l'animal peut-il souffrir ? Mais quel animal ? Il suit dans un deuxième temps Derrida dans sa « passion » pour les animaux, pour suggérer qu'il y a là comme une substitution – christique, messianique, cathartique, parodique ? – de l'un aux

autres, ce qui apparaît surtout avec l'expression étonnante « ecce animot ».

Mots-clés Derrida Passion Animal Logos Souffrir Substitution

English *This article wonders about the way Derrida addresses the issue of animal. It particularly follows Derrida seeking for the 'animal', first avoiding the question of language and of logos – attributes refused to animals by some philosophical tradition. On the contrary, it focuses on a question appearing to be essential : can animal suffer ? But which animal ? Secondly, the article follows Derrida in his « passion » for animals, suggesting that there might be as a – christic, messianic, cathartic, parodic ? – substitution of the latters by the former, which appears with the surprising phrase « ecce animot ».*

Key words Derrida Passion Animal Logos Souffrir Substitution